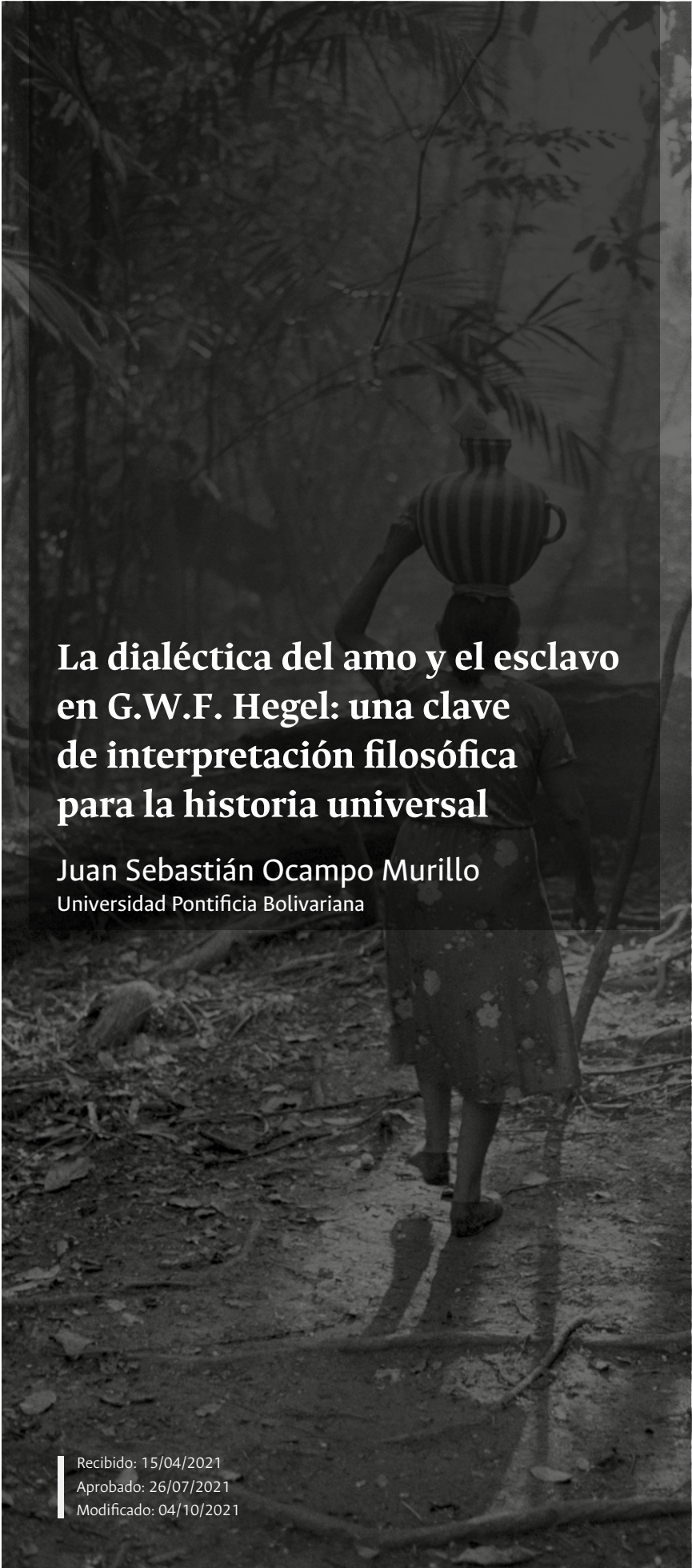




QUIRÓN

Revista de estudiantes
de Historia

Vol. 8, N° 16
Enero - junio 2022
E-ISSN: 2422-0795



La dialéctica del amo y el esclavo en G.W.F. Hegel: una clave de interpretación filosófica para la historia universal

Juan Sebastián Ocampo Murillo
Universidad Pontificia Bolivariana

Recibido: 15/04/2021
Aprobado: 26/07/2021
Modificado: 04/10/2021

La dialéctica del amo y el esclavo en G.W.F. Hegel: una clave de interpretación filosófica para la historia universal*

Juan Sebastián Ocampo Murillo**

Resumen

En el siguiente artículo se analiza la figura filosófica de la dialéctica del amo y del esclavo dentro de la obra de G.W.F. Hegel. Asimismo, se reflexiona sobre la pertinencia de esta narrativa teórica alrededor de la lucha y el reconocimiento a la hora de afrontar diversos problemas en la disciplina del historiador. Se procederá elucidando cómo Hegel le brindó al estudio de la historia un lugar de preeminencia para la construcción de su sistema filosófico, y, de la misma manera, se exhibe cómo este autor puede brindar luces para la disciplina histórica. En primer lugar, se habla del escepticismo antiguo y su relación con Hegel; posteriormente, se entra de lleno en la dialéctica del amo y el esclavo, y, para finalizar, se hace un estudio exhaustivo sobre la figura del héroe trágico y su importancia para la constitución de las leyes, las costumbres y la normativa social.

Palabras clave: dialéctica, historia, amo y esclavo, lucha, reconocimiento, tragedia.

The Master-slave dialectic in G.F.W Hegel: a key of philosophical interpretation for universal history

Abstract

In the following article, the philosophical figure of the master-slave dialectic within the work of G.W.F. Hegel will be analyzed. Likewise, this paper will focus on the relevance of this theoretical narrative around the struggle and recognition when facing various problems in the historian's discipline. It will proceed by elucidating how Hegel gave the study of history a place of prominence

* Este artículo fue resultado de la investigación para alcanzar el título de maestría en Filosofía.

** Historiador de la Universidad Pontificia Bolivariana, estudiante de Teología y candidato a Magíster en Filosofía en la misma universidad. Profesor de cátedra de la Facultad de Teología y Ciencias de la Religión de la Fundación Universitaria Claretiana, Medellín. Correo: juna_murillo@outlook.es.

for the construction of his philosophical system, and, in the same way, it will be shown how this author can provide enlightenments for the historical discipline. In the first place, it will approach ancient skepticism and its relationship with Hegel; later, it will fully enter into the dialectic of the master and the slave, and, finally, an exhaustive study will be made on the figure of the tragic hero and its importance for the constitution of laws, customs and social regulations.

Keywords: dialectic, history, master and slave, struggle, recognition, tragedy.

Introducción

El estudio de la filosofía hegeliana puede brindar algunas luces teóricas para la disciplina histórica. Para el filósofo de Stuttgart, es importante reconocer cómo se suscitó y se estructuró la conciencia dentro de unas coordenadas socio-históricas concretas. El hombre no es nada sin el devenir histórico que lo respalda y le da un lugar de operatividad “en” y “sobre” el mundo. Asimismo, la cultura de los pueblos, encausada dentro de una temporalidad histórica, prefigura la *pysché* individual de los sujetos y cómo estos se relacionan con el mundo, consigo mismos y con sus semejantes. En aras de elucidar cómo Hegel está en un constante diálogo con la disciplina de los historiadores, el siguiente artículo va a explorar una de las figuras narrativas más importantes dentro de su obra: la dialéctica del amo y el esclavo.

Para Hegel, el punto de partida para el análisis del “yo”, es decir, de la subjetividad, debe ser el espíritu. El espíritu es la actividad creativa del hombre que se emplaza en la historia y que le brinda al sujeto una dimensión existencial posicionada en una cultura determinada. No es reducible la noción del espíritu a una entidad fantasmagórica, ni siquiera a resabios atrincherados de la antigua metafísica cristiana; el espíritu, empero, es el concepto más humano, real y plausible que se pueda imaginar: tiene que ver con el hombre que se hace en la historia, que construye al mundo con su racionalidad, pero no la fría razón cartesiana o kantiana que tiene más relación con los ámbitos categoriales de la conciencia, más bien, es la razón que se intuye progresivamente desde el sentimiento, el entendimiento y la pasión, hasta abocar por la conciencia plena de que la realidad está constituida en la unidad diferenciada del sujeto (el yo histórico) con el mundo de los objetos. El espíritu es la conciencia universal:

...la conciencia, entre el espíritu universal, por un lado, y la individualidad [Einzelheit] de la conciencia (o conciencia sensible), por otro, tiene por término medio el sistema de las configuraciones [Gestaltungen] de la conciencia como una vida del espíritu que se ordena formando un todo, es decir, que se ordena formando el sistema que aquí [que en este libro] estamos considerando y que tiene su existencia objetiva como historia universal [es decir, que, en cuanto objeto ahí, tiene su existencia como historia universal].¹

1. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Madrid: Editorial Pre-textos. 2010), 403-404.

El autoconocimiento del espíritu es un pensar/reflexionar espiritual. En Hegel podemos entender por espíritu a una actividad creadora en donde el intelecto y su desenvolvimiento en el mundo adquieren ser e identidad, vinculando la actividad formal de orden lógico y la ontología como manifestación de la permanencia del ser en sus diversos momentos de manifestación, es decir, el espíritu es la acción que unifica. Dicha actividad, en primera instancia, se refiere a un contenido u objetualidad que en la génesis del trasegar intelectual y práctico aparecía como exterior; posteriormente, la acción del espíritu termina por regentar sobre esta exterioridad (negando su aparente alteridad subordinada). El acto racional y consciente de pensar se dirige de manera innegable sobre un objeto (es siempre pensamiento de algo objetivo, mediatizado, puesto por la conciencia), sin embargo, la exterioridad del mundo objetivo se halla a sí misma negada gracias al mismo proceso dialéctico en que lo atrae para exhibirlo como colocado por su acción lógico-formal inmanente. No hay, como en Kant, “análisis-síntesis o a priori y a posteriori, sino la unidad del proceso que genera las cosas”².

Theodor Adorno y Max Horkheimer indican que un punto de inflexión grande para el pensamiento moderno fue la Reforma protestante. Con el intimismo en la relación con Dios, que hizo brotar un vínculo a nivel personal, se fraguaron las condiciones necesarias para el surgimiento de un “yo” como subjetividad operante³. No en vano, Fichte arguyó que el nacimiento de todo acto racional estaba constituido por el movimiento que llevaba desde el “yo” absoluto hasta el “yo” empírico, y, que, gracias a este movimiento, el “yo” ponía las condiciones del mundo (no-yo) al cual se enfrentaba: “Ponerse a sí mismo y ser son, aplicados al yo, idénticos completamente. La proposición: ‘yo soy porque me he puesto a mí mismo’ puede, pues, formularse también así: ‘Soy absolutamente porque soy’”⁴.

1. Hegel y el escepticismo antiguo

Ahora, para Hegel el comienzo no es el “yo”. Puede que el “yo” sea el que posea voluntad, el que organiza la realidad en sus pensamientos y direcciona cada una de sus representaciones a fines determinados, pero está lejos de ser el comienzo. El inicio hegeliano es, como lo ha indicado Zizek: “menos que nada”. Esto quiere decir que la “negatividad está contenida dentro del movimiento auto-mediado del Espíritu absoluto, que mantiene así una mínima parte de identidad sustancial, y la hegeliana «astucia de la razón» indica que una fuerza sustancial subyace al juego mutuo de fenómenos, dirigiéndolo teleológicamente”⁵.

2. Eduardo Álvarez, *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel* (Bucaramanga: Ediciones de la Universidad Industrial de Santander, 2015), 56.

3. Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Editorial Trotta, 1968), 61-62.

4. Johann Gottlieb Fichte, *Sobre la lingüística y el origen de la lengua* (Madrid: Editorial Tecnos, 1996), 46.

5. Slavoj Zizek, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico* (Madrid: Editorial AKAL, 2018), 258.

Hegel se había mostrado como un gran entusiasta del escepticismo antiguo, principalmente de la obra del filósofo Sexto Empírico. Para el oriundo de Stuttgart, la importancia radical del escepticismo grecolatino fue el haber enseñado que ningún dato, por más aparentemente autoevidente que parezca, es una realidad acabada en sí misma. Cabe destacar, entonces, con respecto a lo ya mencionado, una cita del autor Sexto Empírico que puede dar luces sobre este motivo filosófico muy presente en la obra de Hegel:

No nos ocupamos, en efecto, de la realidad para emitir opiniones con firme convicción sobre alguna de las cosas admitidas como dogma en el estudio de la realidad, sino que nos ocupamos de ese estudio para poder contraponer a cada proposición una proposición de igual validez y para conseguir la serenidad de espíritu.⁶

La potencia de los escépticos de la antigüedad era que ponían el acento en lo inestable de la superflua estabilidad de los datos objetivos. Para Hegel, esto es la fuerza de la negatividad. La negación acarrea como consecuencia la superación de una realidad ya dada para elevarse hasta un conocimiento de índole universal. Para Valls Plana, Hegel es la consumación de esta visión del escepticismo porque niega los límites y la parcialidad de cada uno de los componentes de la conciencia, es decir, pone a cada una de las partes como un momento de la totalidad, no como datos irresolutos y aislados: “En la negación de todo límite se alcanza la absolutez. Se alcanza el todo negando la parcialidad de las partes, se gana la positividad plena negando toda negatividad”⁷. Esta disertación hegeliana sobre la unidad de lo múltiple y la negatividad como parte de la totalidad, es tomada del *Parménides* de Platón: “(...) Así pues, si lo uno es. Es todas las cosas y no uno tanto respecto de sí mismo como del mismo modo, respecto de las otras cosas”⁸. El ser, en tanto ser, no es inmóvil, pues participa de sí mismo en lo que no es él, es decir, la diversidad de manifestaciones de sí mismo.

Platón emprendió la tarea de sacar a las Formas (εἶδος) de su ostracismo. La dialéctica platónica implica ver cómo hay conceptos unidos unos con otros a través de relaciones que son lícitas en donde hacen presencia tanto el ser o dependencia de la Forma, como el no-ser o el carácter diferenciado de la Forma: “Afirmémoslo, entonces, y digamos además que, al parecer, si lo uno es o bien si lo uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo aparecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí”⁹. Hegel, gracias a las lecturas de la dialéctica de Platón, deja por el piso el dogmatismo de lo finito, que pretendía elevar a una solemnidad de autosuficiencia a lo parcial.

6. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* (Madrid: Editorial Gredos, 1993), 58.

7. Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros* (Barcelona: Editorial Laia, 1979), 36.

8. Platón, *Parménides* 160b (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 120.

9. Platón, *Parménides* 166e, 127.

El escepticismo maduro de Hegel en su *Fenomenología* tiene como misión tumbar aquello que se presenta a sí mismo como una certeza absoluta o natural, para desgarrar cada una de sus partes en el movimiento de la negatividad:

...el escepticismo se extiende a todo el radio de acción de la conciencia apareciente, es decir, de la conciencia en ese su aparecer [de la conciencia en su irse apareciendo en esas formas], es entonces y no antes cuando el espíritu queda en condiciones de examinar qué sea la verdad induciendo una dubitación y desesperación en las llamadas ideas, pensamientos y opiniones naturales, a las que es entonces indiferente llamar propias o extrañas y de las que todavía está llena y de las que todavía adolece la conciencia que se dispone de hacer el examen, de modo que a causa de ello es aún incapaz de emprender lo que dice querer emprender.¹⁰

El sujeto de la actividad pensante encierra un doble movimiento: por un lado, afirma la inmediatez de su saber como un movimiento unilateral de la conciencia, por el otro, niega tal acto cognoscitivo al no embonar con la realidad que dice saber. El concepto especulativo, dicho esto, la inmanencia de lo universal y del saber absoluto, se presenta como el principio de toda realidad. Álvarez indica la importancia de entender esta noción de “especulativo”: “no se trata de un proceso de abstracción, pues lo universal no se separa de lo sensible, sino de la totalización de los modos en que la conciencia experimenta al mundo”¹¹. El espíritu está ahí presente desde el inicio, incluso en las formas más rudimentarias de la certeza sensible que, aunque estaba imbuida en su propia inmediatez natural, no puede evitar entrever que el objeto que tiene delante ha sido puesto por su propia actividad, y en ese proceso de conocer al objeto no se halla otra cosa que a sí misma. Hegel pone esto en sus términos:

La conciencia no concibe otra cosa que lo que está en su experiencia; pues lo que está en esa experiencia no es sino la sustancia espiritual y, por cierto, en tanto objeto de su self [de su sí-mismo, del self o sí-mismo de la sustancia espiritual]. Pero el espíritu (la sustancia espiritual cobrando saber de sí se convierte en objeto porque el espíritu es precisamente este movimiento que consiste en devenir otro, es decir, en convertirse en objeto de sí mismo, y en suprimir y superar ese su ser otro.¹²

La sustancia universal que nutre a la conciencia ha abierto las categorías kantianas a una dimensión ontológica y existencial. A la pregunta de Hegel por el “yo”, el “quién soy yo”, este respondería: “Soy una cosa pensante y, por tanto, necesariamente también una cosa sensorial encarnada. Estrictamente hablando, no soy una cosa meramente material ni inmaterial. Lo importante en mí no es de qué estoy hecho, sino lo que hago, es decir, pensar. Y en el pensamiento, al menos,

10. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 185.

11. Álvarez, *El saber del hombre*, 70.

12. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 139.

participo del Absoluto”¹³. Henri Lefebvre resume la posición hegeliana de la siguiente manera: “el ser humano es un ‘sujeto-objeto’; piensa, es ‘sujeto’, pero su conciencia no se separa de una existencia objetiva, su organismo, su actividad vital y su práctica. Él actúa y, como tal, es objeto para otros sujetos actuantes”¹⁴.

2. La dialéctica del amo y el esclavo: génesis y estructura de la conciencia

El espíritu dota de contenido a las manifestaciones más sensibles e inmediatas del ser humano. Al ser una inmanencia formal, está presente en cada uno de los estadios del desarrollo de la cognición y la conducta humana. A partir de esto se puede colegir que “la imagen del objeto refleja al objeto mismo que se pone de manifiesto en la acción y lo refleja tal como aparece en la acción que con el realiza el hombre”¹⁵, y tal objeto, en relación con la percepción más inmediata es percibido y “aparece como dotado de caracteres cuya cognición constituye un resultado —fijado en la palabra— de la cognición social”¹⁶. Lenin expuso que el aporte de Hegel fue decisivo para, incluso, el posterior desarrollo del materialismo dialéctico:

Hegel fue el primero que supo exponer de un modo exacto las relaciones entre la libertad y la necesidad. Para él, la libertad no es otra cosa que el conocimiento de la necesidad. ‘La necesidad sólo es ciega en cuanto no se la comprende. La libertad no reside en la soñada independencia ante las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad, basada en dicho conocimiento, de hacerlas actuar de un modo planificado para fines determinados. Y esto rige no sólo con las leyes de la naturaleza exterior, sino también con las que presiden la existencia corporal y espiritual del hombre: dos clases de leyes que podremos separar a lo sumo en nuestra representación, pero no en la realidad. El libre albedrío no es, por tanto, según eso, otra cosa que la capacidad de decidir con conocimiento de causa.’¹⁷

La libertad del espíritu conlleva a reconocer la necesidad interna de las leyes naturales que se desarrollan en el mundo cósmico y también al interior de la estructura psicofísica del hombre, pero, en este último caso, pone en marcha la libre voluntad para hacerse cargo de los movimientos más primigenios que se hilvanan al interior de la corporalidad humana, redireccionando hacia los fines últimos del absoluto. El absoluto se hace a sí mismo en la esfera de lo social. Las prácticas sociales organizadas determinan la sensibilidad, la percepción y el entendimiento: “tanto el desarrollo del pensar como el de la lengua se hallan vinculados a toda la actividad práctica del hombre,

13. Willem A. de Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity* (Londres: Imprenta de la Universidad de Cornell, 1988), 107. Traducción propia.

14. Henri Lefebvre, *Lógica formal, lógica dialéctica* (Ciudad de México: Editorial Siglo XXI, 1983), 86.

15. Sergei Rubinstein, *El ser y la conciencia* (Ciudad de México: Editorial Grijalbo, 1968), 222.

16. Rubinstein, *El ser y la conciencia*, 222.

17. Vladimir Lenin, *Materialismo y empirio-criticismo* (Moscú: Editorial Progreso, 1948), 237.

actividad que condiciona dicho desarrollo”¹⁸. Ratifica Lenin: “...el concepto humano comprende, capta esta verdad objetiva del conocimiento y solo se hace dueño de él ‘definitivamente’ cuando el concepto se transforma en un ‘ser para sí’ en el sentido de la praxis”¹⁹.

Engels no tiene dilación alguna en sugerir que el giro revolucionario de la filosofía hegeliana echa sus raíces en el hecho de que el conocimiento ya nunca más se halló como una actividad pura aislada de todo el mosaico de prácticas que lo sostienen y le dan su perdurabilidad en la historia. Hegel, “de una vez por todas asestó el golpe mortal a la finalidad de todo producto del pensamiento y la acción humana (*sic*). La verdad, cuyo conocimiento es asunto de la filosofía, ya no estaba en manos de Hegel como un conjunto de enunciados dogmáticos terminados que, una vez descubiertos, simplemente tenían que aprenderse de memoria”²⁰. Por el contrario, “para ella [la filosofía dialéctica], nada es final, absoluto, sagrado. Revela el carácter transitorio de todo y en todo; nada puede resistir ante él, excepto el proceso ininterrumpido de devenir y desaparecer, de ascendencia sin fin de lo más bajo a lo más alto”²¹. La ascensión del hombre desde las formas más rudimentarias de vivir y pensar, hasta la sofisticación de su aparato cognitivo para reconocer la identidad del sujeto con su mundo en el plano absoluto, es un proceso altamente desgarrador que se evidencia en el trasegar histórico de la humanidad.

La radicalidad del método dialéctico implica asimilar que el contenido de la experiencia sensible, los sentimientos más íntimos, las emociones más personales, las elucubraciones teoréticas más magnánimas, y los desarrollos tecnocientíficos más excelsos, no se presentan al margen de los procesos sociales y la formación del carácter histórico de la humanidad. Todas las dimensiones propias de la existencia humana están mediadas y prefiguradas por la estructura material y espiritual de cada época. El psicólogo Aleksei Leontyev aseveró que el gran triunfo de la dialéctica fue el descubrir que el hombre no es solo un aspecto pasivo de la realidad que recibe irreflexivamente todo el influjo de su contexto, sino que, por el contrario, es un agente activo que, a pesar de que está delimitado por un emplazamiento concreto en el teatro de la historia universal, éste último lo dota de las herramientas para transformar constantemente su entorno natural y su campo social. En términos de Leontyev, esto se puede leer así:

...la práctica humana es la base de la cognición humana; La práctica es aquel proceso en cuyo desarrollo surgen problemas cognitivos, se originan y se desarrollan las percepciones humanas y el pensamiento, y que al mismo tiempo contiene en sí mismo criterios de adecuación y verdad del conocimiento: el hombre debe probar la verdad, la actividad y poder, y la universalidad de su pensamiento en la práctica.²²

18. Rubinstein, *El ser y la conciencia*, 224.

19. Lenin, *Materialismo*, 197.

20. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart: Verlag Von J.H.W. Dietz, 1888), 7. Traducción propia.

21. Engels, *Ludwig Feuerbach*, 7. Traducción propia.

22. Aleksei Nikolaevich Leontyev, *Activity and consciousness* (Pacífica: Marxist Archive, 2009), 40. Traducción propia.

La filosofía hegeliana enseñó a sus sucesores que el ser de las cosas solo puede ser estudiado como un producto social. Tanto el mundo de los objetos, así como la *res cogitans* o “sustancia pensante”, están vinculados gracias a la cristalización de procesos materiales y racionales cuya raigambre común es la historia compartida de la humanidad y la tensión dialéctica que surge en esta. La fórmula cartesiana “yo pienso”, queda totalmente corta. La propuesta hegeliana conlleva a vincular tal actividad cognitiva con la variopinta amalgama de ritos, usos, costumbres, y representaciones socialmente compartidas que nutren al pensamiento. El espíritu hegeliano, como ya se ha venido sugiriendo, no es un alma incorpórea, sino toda aquella actividad humana compartida en las diferentes colectividades y que se sublima en las instituciones sociales, políticas, jurídicas, normativas, religiosas y económicas. Asimismo, toda actividad teórica y práctica es un proceso compartido, intersubjetivo y ligado a redes complejas de interdependencia de las cuales el ser humano singular no puede huir. Rosental resumiría toda esta cantidad de aseveraciones de la siguiente forma: “el hombre individual, por ejemplo, no existe al margen de sus relaciones con otros seres humanos, como no existe tampoco un átomo, individualmente considerado, que no se halle en relación con otros átomos”²³. El reconocimiento de la otredad como acción cualitativamente superior a la irrisoria animalidad, convierte a los hombres en creadores activos de un entramado completo y complejo de símbolos y tareas prácticas e ideológicas con una coherencia interna. Según el estudioso del lenguaje Valentín Voloshinov: “Todo signo ideológico no sólo aparece como un reflejo, una sombra de la realidad, sino también como parte material de esta realidad”²⁴. Las labores humanas se materializan en grandes constructos mentales y materiales que son sostenidos por creencias compartidas.

Norbert Elías y Karl Marx, aunque temporalmente estaban bastante distanciados, convergieron en que Hegel fue una figura de capital importancia para los estudios sociológicos. El primero de ellos adujo: “Hegel se preocupaba por el hecho de que de los planes y de las acciones de los hombres surjan muchas cosas que ninguno de ellos había pretendido en sus acciones”²⁵. Por su parte, el padre del materialismo dialéctico, en su obra *18 Brumario de Luis Bonaparte*, después de haber realizado una sucinta introducción a la filosofía de la historia de Hegel, ratificó: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”²⁶. Ambos estudiosos de la realidad social llegaron a una suerte de consenso tácito gracias a Hegel: no existen actos puros del pensamiento, ni ideas desgarradas de sus condiciones sociohistóricas, ni voliciones que se den disgregadas del despliegue del ser social. La *praxis*, por ende, es algo que se presenta a la par que cualquier clase de conceptualización, por más prolija y prístina que esta exhortación mental parezca.

23. Mark Moisevich Rosental, *Las categorías del materialismo dialéctico* (Ciudad de México: Editorial Grijalbo, 1960), 3.

24. Valentín Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009), 28.

25. Norbert Elías, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1975), 450.

26. Karl Marx, *18 Brumario de Luis Bonaparte* (Madrid: Fundación Federico Engels, 2003), 13.

La influencia de Hegel fue muy clara en el campo de la psicología. Vygotsky no dudó que el lenguaje tuviese un carácter dialéctico:

Todas las funciones psicointelectivas superiores aparecen dos veces en el curso del desarrollo del niño: la primera vez en las actividades colectivas, en las actividades sociales, o sea, como funciones intersíquicas; la segunda, en las actividades individuales, como propiedades internas del pensamiento del niño, o sea, como funciones intrapsíquicas.²⁷

Al igual que Hegel, para Vygotsky el pensamiento está en el lenguaje, y, por ende, en las formas y símbolos colectivos en los cuales se significan los objetos del mundo externo y los procesos internos y subjetivos del hombre. Estos símbolos son introyectados por los infantes y, en general, por las personas, para que cualquier sujeto perteneciente a una comunidad cohesionada a través de las mismas convenciones sociales, ritos y prácticas en común, pueda operar a gusto teniendo como horizonte propio de comprensión a su propia actividad atañida a las actividades socialmente constituidas y reproducidas a nivel individual y comunitario. En resumidas cuentas: no hay ningún lenguaje que se haga en soledad, pues este es la exteriorización de la conciencia social. El individuo, entonces, aparece como resultado de todos y cada uno de los compromisos existenciales que vaya adquiriendo en su ejercicio de reconocer a los otros. Una palabra emitida por un individuo no es solo una palabra, mucho menos una concatenación de fonemas irracionales, más bien, es una estructura de sentido nutrida por una totalidad articulada de significados aceptados culturalmente e interrelacionados unos con otros. Así, una herramienta de trabajo tampoco es materia inerte, sino la mediación universal entre la individualidad operante y el espectro social que condiciona y direcciona a la acción particular y a la ejecución de ciertas tareas que son reconocidas como útiles y necesarias.

Hegel desarrolla toda la dialéctica del señorío y la servidumbre para enseñar de qué manera la cognición humana tiene como un trasfondo sumamente importante la práctica social y las representaciones construidas culturalmente. La verdadera autoconciencia es un producto colectivo que no puede lograrse si el sujeto se encierra en su existencia individual. El ser humano como producto del espíritu, fin y medio de este, existe gracias al reconocimiento mutuo, en donde defiende su libertad y establece su propio lugar en el habitáculo común de todos los hombres.

En la dialéctica del señorío y la servidumbre, dos subjetividades autoconscientes se encuentran y entablan una lucha a muerte. Una percibe a la otra como una amenaza, y antes del encuentro conflictivo, cada autoconsciencia se veía a sí misma como la medida de todas las cosas. Hasta ese momento álgido y turbulento, los sentimientos y emociones individuales eran el estándar objetivo por el cual cada individuo evalúa su propia experiencia en el mundo. Una conciencia independiente y disgregada de los demás, se ve a sí misma como la medida divina de toda verdad, por ello es bastante complejo cuando se encuentra con otra manera de ver y habitar el mundo y debe medirse ante este choque con toda la fuerza necesaria. Los seres humanos no solo precisan dimensionar al

27. Lev Vygotsky, *Psicología y pedagogía* (Madrid: Editorial AKAL, 2011), 36.

otro como un ser vivo diferente, sino que requieren el reconocimiento social y simbólico de la alteridad. Hyppolite resume este punto: “Los hombres no tienen, como los animales, el deseo único de perseverar en su ser, de ser ahí a la manera de las cosas, sino que tienen el deseo imperioso de hacerse reconocer como autoconsciencia, elevados por encima de la vida puramente animal, y esa pasión por hacerse reconocer exige a su vez el reconocimiento de la otra autoconsciencia”²⁸.

Ambos individuos de actividad consciente luchan ahora, no solo por establecer su visión del mundo como realidad única para sí mismos, sino, y aún más importante, para el otro. Cada conciencia pugna por hacer valer su postura sobre la otra. La lucha empieza, pues, como una contienda mortal; sin embargo, el vencedor perdona la vida del derrotado, a quien subordina y lo deja existir en su misma realidad para que brinde al mundo un testimonio fidedigno, objetivo y externo sobre la calidad del nuevo amo. El vencedor es señor y el vencido adquiere la calidad de siervo en relación a este. A raíz del desenlace de esta lucha, el vencido reconoce que su existencia no es la medida absoluta para todas las cosas, pero el vencedor se subsume en la idea de que su visión de mundo es la única válida. El señor expresa su deseo de manera inmediata, sin negación, el esclavo, por su parte, debe mediar entre su subjetividad y la realidad: “El amo expresa la tautología del yo=yo, la autoconsciencia abstracta inmediata. El esclavo expresará la mediación esencial a la autoconsciencia y no percibida por el amo”²⁹.

Cada conciencia tiene un deseo innato por descubrir verdades objetivas y adquirir tanto poder como sea posible. En el encuentro con el otro, cada conciencia debe ratificar su papel en el escenario de la historia universal a partir de un canon externo: el reconocimiento de los demás. El siervo, después de culminada la lucha, irónicamente comprende más sobre el mundo y sobre sí mismo que el mismísimo señor. Al salir victorioso sobre su contrario, el amo reconoce su señorío sobre su subalterno, pero aún no ha dado el paso crucial para humanizarse: no ha reconocido que él mismo no es Dios. El esclavo, por su parte, sabe y reconoce que su papel en el mundo es finito. Al verse reducido a ser un objeto, el siervo sabe que su lugar en el cosmos es limitado. El esclavo anticipa la fragilidad inherente de la vida, y se da cuenta que necesita de los otros para la consecución de su subsistencia. El esclavo forja el mundo a través del trabajo y del reconocimiento del otro. Mediante su voluntad consciente, el siervo transforma la realidad natural, con las herramientas, edifica los objetos que perpetúan su subsistencia y rompe con la inmediatez meramente animal. No destruye a las cosas mediante el trabajo, sino que vehiculiza su deseo: su hambre particular, su sed particular, son ahora de carácter universal, pues requiere enarbolar un entramado complejo de relaciones simbólicas para satisfacer su existencia natural.

La actividad productiva del siervo convierte al mundo, antes hostil, en un mundo humano. Mediante este ejercicio práctico, el subalterno niega dialécticamente la realidad externa. Negar dialécticamente implica suprimir la condición contingente de la cosa externa para sublimarla en

28. Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel* (Barcelona: Ediciones Península, 1973), 105.

29. Hyppolite, *Génesis y estructura*, 107.

un objeto aprehensible y trabajable, socialmente reconocido. El señor o maestro no reconoce la potencia humana del trabajo, por ende, “si el Amo ocioso es un obstáculo, el Esclavo, laborioso es, por el contrario, la fuente de todo progreso humano, social, histórico. La Historia es la historia del Esclavo trabajador”³⁰. El siervo es consciente del movimiento dialéctico, sabe que las cosas no son incólumes y monolíticas, sino que pueden ser transformadas y devienen como objetos útiles en la medida en que la sociedad avanza y progresa en la conciencia de la libertad. Trabajando, el esclavo se convierte en amo de la naturaleza. “En el mundo natural, dado, elemental, el Esclavo es esclavo, del Amo. En el mundo técnico, transformado por su trabajo él reina -o por lo menos un día reinará- como Amo absoluto”³¹. El siervo debe articular el mundo del lenguaje, el conocimiento racional y el trabajo para trascender lo que está dado. El subalterno produce un mundo objetivo, de costumbres y saberes que permanece en el tiempo, el señor, por otro lado, se somete a sí mismo a un placer desmedido y evanescente, un goce perezoso. Hegel infiere:

El trabajo, en cambio, es deseo inhibido, desaparecer demorado o aplazado (desaparecer embriado o demorado para que no se vaya como desaparecer), o lo que es lo mismo: el trabajo forma (da forma al objeto) [es decir, la negación del objeto en que el trabajo consiste, queda ahí]. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de ese objeto, y en algo que permanece, precisamente porque para quien trabaja el objeto tiene autonomía.³²

Los papeles ahora se empiezan a trastocar: el esclavo es sometido a nivel físico, pero el señor no puede hacerse de su espíritu y de su dignidad. A través de su servidumbre, el siervo se ha emplazado un lugar dentro del mundo, del cual él es consciente. Mediante su trabajo, ha edificado la cultura material y moral. En cambio, el señor está inmerso en su propio deseo, no sabe nada de la realidad. El amo, a partir de este momento, sabe que su lugar en el mundo depende de la relación que ha establecido con su subordinado. “El amo consume la esencia del mundo, el esclavo la elabora. Para el amo lo que vale es la negación que le da la certeza inmediata de sí, para el esclavo lo que vale será la producción, es decir, la transformación del mundo, que es un “goce retardado”³³.

La brillantez de la tesis hegeliana radica en entender que la verdadera autoconciencia solo puede ser adquirida gracias al proceso del reconocimiento mutuo. Tal reconocimiento nos ofrece un horizonte vivencial en donde nuestra individualidad subjetiva se ve refrendada por una prueba externa y objetiva. Es solo a través de la relación con los demás, que podemos construir una imagen férrea de la realidad y de nosotros mismos. Cada vida individual se reviste de un cariz espiritual siempre y cuando el sujeto esté plenamente consciente de su papel en el desarrollo histórico.

30. Alexandre Kojève, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel* (Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1982), 8.

31. Kojève, *La dialéctica del amo y el esclavo*, 9.

32. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 299.

33. Hyppolite, *Génesis y estructura*, 107.

El esclavo se cultiva a sí mismo y comprende su papel en el trasegar histórico. Este “se trasciende, entonces, trabajando; o si se prefiere, se educa, se “cultiva”, “sublima” sus instintos al rechazarlos”³⁴. Mientras que el siervo construye al mundo objetivo, también estructura su propia conciencia y educa su deseo y su voluntad. A través del trabajo, el hombre se vuelve espíritu encarnado, momento histórico y despliegue de la libertad. Quien fuese discípulo de Husserl, el holandés Fink, puso de manifiesto esta enseñanza de Hegel de la siguiente manera: “El trabajo es formación, no solo en la medida en que transfigura el ente existente ante los ojos, en que lo forma, sino en la medida en que la vida formadora, en ello, se hace a sí misma objetiva”³⁵.

Hasta este momento, el espíritu se ha realizado de manera no del todo consciente. Éste se ha exployado a lo largo y ancho de la historia: ha construido un mundo objetivo, ha superado la inmediatez con la naturaleza, ha ido más allá de su animalidad y de los meros datos sensibles para proyectar su deseo de una manera perdurable, pero aún no es consciente de sí mismo, ni se ha encontrado a sí mismo en todo el conjunto de lo que corresponde a la existencia humana.

Es bastante claro que para Hegel la esencia de lo humano no está disgregada de la existencia del hombre concreto. La totalidad del espíritu se desarrolla en el camino recorrido por el ser humano de carne y hueso a través de la historia, y el Concepto o Idea se devela solo en este caminar. La teoría del conocimiento en Hegel es también una antropología filosófica y un tratado sistemático sobre la existencia de Dios. Es antropología porque “quiere describir la esencia integral del hombre, esto es, todas las posibilidades humanas (cognitivas, afectivas, activas). Una época, una dada cultura no realizan en acto (efectivamente) sino una sola posibilidad”³⁶. Es teología porque es el conocimiento que Dios tiene sobre sí mismo, “por doquier impera la estricta interdependencia objetiva de la cosa misma, que es lo que se mueve: la necesidad del concepto, del logos divino, del espíritu absoluto”³⁷.

La libertad, en este orden de ideas, no consistiría en que el esclavo se desprendiese del yugo del amo, o que ambos se desvincularan de la naturaleza. Esto es un absurdo. La libertad es la unidad del ser en-sí y para-sí, es decir, la concatenación del pensamiento con la sustancia, de la voluntad con la reflexión y del trabajo con la actividad cognitiva. La libertad es algo que solo se realiza en este mundo terrenal en el progreso social y ético de los pueblos. Para poder avanzar en la toma de conciencia sobre la libertad, el pensamiento debe de pasar por varios estadios.

Primeramente, la conciencia estoica, como fase primigenia, es solo el pensamiento hundido en sus propios conceptos. A partir del trabajo, el proceder estoico ha recreado una imagen de la naturaleza que solo corresponde a sus propias representaciones sin contenido, es una conciencia abstracta y ahistórica. De ahí deviene en conciencia escéptica, que es la segunda figura que se sitúa en esta dialéctica del señorío

34. Kojéve, *La dialéctica del amo y el esclavo*, 14.

35. Eugen Fink, *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu* (Barcelona: Editorial Herder, 2011), 233.

36. Kojéve, *Dialéctica del amo y el esclavo*, 18.

37. Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona: Editorial Herder, 1974), 500.

y la servidumbre; por una parte, la autoconciencia es universal, se basta a sí misma, pero, por otro lado, es contingente y múltiple y siempre encuentra un mundo externo como obstáculo, “y, por ende, la igualdad que consigo guarda lo desigual]. Y precisamente en todo ello, esta conciencia en lugar de ser una conciencia igual a sí misma [en esa su certeza y ataraxia] sólo es en realidad una confusión y lío totalmente contingentes, el vértigo de un desorden que una y otra vez vuelve a engendrarse a sí mismo”³⁸. Finalmente, se da paso a la conciencia desgraciada que ha opuesto la subjetividad contingente y temporal frente a una subjetividad abstracta y absoluta que lo rebasa, que bien podría ser el Dios cristiano medieval. La medievalidad es la devoción absoluta y la sumisión ante ese gran Otro que es la conciencia divina.

3. Antígona: la importancia para la historia de reconocer al héroe trágico

Después de haber explicado cómo la negación dialéctica va superando cada uno de los momentos particulares de la conciencia, Hegel propugna por mostrar cómo surge la noción ética de una comunidad. A través de la figura de Antígona, Hegel se propone a observar cómo se despierta la conciencia y el sentimiento ético en el ser humano. Para Hegel *La Antígona* de Sófocles, era “una de las obras de arte más sublimes, en todos los respectos, de todos los tiempos”³⁹. La fascinación de Hegel por esta tragedia es bastante evidente, pues la trae a la vida en varias de sus obras en aras de explicar diversos elementos de su sistema filosófico.

Antígona es una bisagra entre el final de la segunda sección, titulada como “Razón”, y el inicio de la tercera parte de la obra que recibe el nombre de “Espíritu”. Este tránsito de la autoconciencia hasta el espíritu, enseña cómo la racionalidad humana no es únicamente reducible a un saber teórico o a un “saber sobre las herramientas cognoscitivas”, sino, más bien y de manera más completa, esta se vivifica en la relación que el hombre establece con sus semejantes, con los principios morales que se yerguen al interior de su alma y con la ley como objetivación sociohistórica de los ideales reales y pragmáticos que fungen como marco estructural que prefigura el accionar, sentir y pensar de los individuos adscritos a una comunidad viva. Así, Hegel resolvió la disyuntiva kantiana entre la razón teórica y la razón práctica, superando los paralogismos de la mera razón que hacían imposible localizar al hombre cognoscente y actuante en un plano existencial complejo y articulado.

Hegel define de una manera simple el problema que percibe en *Antígona*:

La ley pública del estado está en abierto conflicto con el íntimo amor familiar y el deber para con el hermano: la mujer, Antígona, tiene como pathos el interés familiar; Creonte, el hombre, el bienestar de la comunidad. Combatiendo contra la propia ciudad natal, Polinices había caído ante las puertas de Tebas, y Creonte, el soberano, amenaza con la muerte, mediante una ley públicamente difundida, a quien dé el honor de la sepultura a aquel enemigo de la ciudad. Pero Antígona no puede aceptar esa orden, que sólo afecta al bien público del estado, y cumple como hermana con el sagrado deber de sepultura por la piedad

38. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 311.

39. Hegel, *Lecciones sobre la estética* (Madrid: Akal, 1989), 341,

de su amor hacia su hermano. Invoca entonces la ley de los dioses; pero los dioses que ella venera son los dioses subterráneos del Hades, los internos del sentimiento, del amor, de la sangre, no los dioses de la luz de la vida libre y autoconsciente del pueblo y del estado.⁴⁰

Acá la conciencia choca entre dos formas legales que están fundadas en la divinidad: el derecho de la familia, que en el siglo XIX estaba atribuido a una suerte de matriarcado, y el derecho del Estado, cuya potencialidad viril encarnaba el sentido del deber impuesto por los hombres. El juego dialéctico radica acá en la oposición entre la comunidad política y la familia.

Es bastante diciente que para Hegel el conflicto no descansa en móviles psicológicos. Sería absolutamente inadmisibles escarbar en la intencionalidad de Antígona y aducir que lo que la moviliza a la acción es el amor que pueda sentir por su ser querido, el mismo despropósito sería ahondar en el corazón de Creonte y colegir que su negativa se deba a la terquedad o al afán del poder. Por el contrario, la aserción hegeliana dictamina que ambos están emplazados en el terreno de lo objetivo. Antígona, afincada en el derecho materno, ve con indignación la imposibilidad de darle sepultura ritual a su hermano, pues esto trastoca el orden divino; por su parte, Creonte cree estar timoneado por los intereses del gobierno que debe regir con igualdad sobre todos los habitantes de la ciudad, sin atender a presiones particulares o inclinaciones netamente personales.

Lo individual en estos dos personajes, obviamente refleja la multitud de elementos que se enraízan en el alma humana, los sentimientos más nobles, así como los más funestos. No obstante, esta individualidad, tanto en Antígona como en Creonte, se presenta a sí misma como una individualidad ideal, es decir, que encarna lo universal, lo que rebasa la existencia singular e inmediata de los personajes puestos en escena. Son seres humanos de carne y hueso, pero cuando hablan y proceden a actuar, sus palabras y acciones exteriorizan “su esencia íntima demuestran el derecho de su actuar y afirman serenamente el *pathos* al que pertenecen, libres de circunstancias contingentes y de la particularidad de las personalidades, en su individualidad universal”⁴¹.

A partir de estas ideas, necesariamente decantamos en que los móviles de Antígona y Creonte no son psicológicos, sino éticos, entendiendo la ética en sentido hegeliano como la Idea incardinada en la comunidad e introyectada por cada uno de sus miembros. Sin embargo, el juego trágico no solo reviste para Hegel una disputa de convicciones morales, sino que es preciso adentrarse en el espíritu de la obra para analizar cuál de los principios que mueve a cada personaje es superior al otro. Solo de esta forma, podría determinarse quién es inocente y quién es culpable.

En el capítulo V de la *Fenomenología*, Hegel introduce la figura ética del sujeto que “legisla y examina leyes”. El rasgo primario de esta forma de la subjetividad es que la persona distingue entre el contenido objetivo de su acción, y la fundamentación subjetiva de su voluntad. La razón abstracta kantiana, que se daba leyes a sí misma bajo el supuesto de la existencia de Dios y la posibilidad de traer a la tierra al mundo extracorpóreo, es reemplazada por el sujeto ético que obra de manera particular/concreta y

40. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, 357.

41. G.W.F Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966), 425.

universal, pues el contenido y la conciencia adquiere el cariz de identidad. A esta figura de sujeto ético corresponde Antígona. Fácilmente, el sujeto abstracto del deber puede caer en arbitrariedad, porque su desvinculación del mundo material y de la realización objetiva de sus intenciones, de todas maneras, está condicionada por la manera en la que sus argucias extraterrenales puedan bajar hasta el mundo de los vivos. Es imposible desgajar al hombre de las herramientas que emplea para materializar su voluntad. El filósofo de Stuttgart ve en la ciudad-estado griega un momento histórico de la humanidad en donde se volvió factible vincular la universalidad de la ley objetiva con la voluntad subjetiva.

No es sino hasta la aparición de la *polis*, que es la obra de arte que el ser humano hizo de sí mismo, que se superó la escisión entre el ser y la conciencia. Hasta ahora, las diferentes figuras del espíritu son solo abstracciones de este. La certeza sensible, la percepción, el entendimiento, la autoconciencia, y la razón, estaban encasilladas en el utillaje mental del individuo, hasta que el espíritu se hizo mundo y estas figuras se colocaron como arte y parte de la realización sociohistórica del hombre. Son “figuras de un Mundo”⁴², y tal mundo es entendido como la obra consciente de un “nosotros”.

Hegel describe a la *polis* griega como una sustancia ética viviente, esto significa que es una comunidad de individuos singulares atañidos los unos a los otros por compromisos universales. Se llama sustancia ética porque estos compromisos están cristalizados en las leyes e instituciones de índole consuetudinaria, que son el contenido de unas costumbres que se sabe no son arbitrarias ni contingentes porque proceden de la divinidad. Sustancia ética e individualidad armonizan porque el individuo siente dentro de sí la potencia de lo universal.

La exposición hegeliana de las figuras de la conciencia dista de ser algo enteramente lineal, pues constantemente está retrocediendo en la historia para enseñar de qué manera en tiempos pretéritos había superaciones de formas inertes a las cuales se había volcado la racionalidad moderna. Así, para él, el sujeto ético transparentado en el héroe trágico, bien podía ser un arquetipo que coadyuvará a superar el egoísmo del “yo” moral kantiano, encerrado en sus propios prejuicios y desentendido de los vejámenes sociohistóricos. El individuo sabe que su propia realización es la de la sustancia ética, que es deseada y añorada por él.

Antígona, en tanto arquetipo del héroe trágico, ve como indivisa tanto la voluntad interna como la realización objetiva a través de las fórmulas rituales. Para ella, el deber de enterrar a Polinices no acaece únicamente como una convicción personal, sino como la necesidad de sublimar en la materia la voluntad expresa de la comunidad prefigurada desde lo sagrado y trascendente. El deseo singular de Antígona no es más que el deseo de la costumbre, de lo universal. Realmente no existe un desdoblamiento entre la identidad subjetiva, o sea, la unidad del “yo” con su pensamiento frente a la objetividad de la esencia: el querer, el anhelar, el desear, y el obrar, constituyen toda la unidad que cobija al ser con la conciencia. Antígona hace su aparición en escena como: “figura celestial inmaculada que conserva en sus diferencias la inocencia virginal y la armonía de su esencia”⁴³.

42. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 261.

43. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 261.

La grandeza del héroe trágico se dibuja porque este no es solo una voluntad o un querer aislados, sino, más bien, la voluntad y el querer son rasgos exteriores del ser, de la sustancia ética. En otras palabras, lo magnánimo del héroe trágico es que “es”; por excelencia tiene una condición ontológica que lo vincula con su historia, sus costumbres y su comunidad. Cada una de sus acciones no es producto del ingenio individual únicamente, sino explicitaciones del ser. La libertad, en este orden de exposición, significa afrontar el destino y elegir siempre y de manera autónoma a lo universal por encima de lo particular.

Ahora, no hay que perder de vista que la raíz del drama para Hegel es el conflicto entre la familia y el Estado. Al interior de la *Fenomenología*, ambas son sustancias éticas con su propia estructura y sus propias leyes. En el Estado, el individuo es reconocido como sujeto público consciente de su obrar en tanto perteneciente a la comunidad; por otro lado, la familia está configurada a partir de las redes de parentesco y los lazos sanguíneos. El vínculo ético más genuino al interior de la familia se da entre hermano y hermana, porque no están movidos por la pulsión sexual como el esposo y la esposa, ni por la dependencia como el hijo con el padre. Al momento de morir, el Estado deja de hacerse cargo del difunto y esta pasa al reino familiar, al panteón de la familia y al conjunto de los ancestros.

El rito fúnebre, como símbolo del retorno hacia la naturaleza, garantiza que el fallecido no esté sometido a las intempestivas e inconscientes potencias cósmicas. En la acción ritual, se “desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental; con ello, lo hace miembro de una comunidad que domina y mantiene sujetas las fuerzas de las materias singulares y las bajas vitalidades que trataban de abatirse sobre el muerto y destruirlo”⁴⁴. Esta ley divina, cuya consumación está a cargo de la hermana, no se encuentra explícitamente en la *polis*, que es el arquetipo de comunidad guiada por los dioses celestiales, sino que se encuentra en el subsuelo de la conciencia, en el reino de los muertos, en el retorno a la tierra primigenia. El conflicto trágico se desarrolla cuando ambas individualidades valen por su propio derecho: Creonte se niega a enterrar al enemigo público y Antígona se presenta como lugarteniente de la ley divina que existe desde el principio de los tiempos.

El sentido de lo trágico, además, es también que cada uno de los personajes está movido por una ley ética que subsiste por sí misma, y el cumplimiento de la voluntad de una de las partes, lógicamente desencadena en que la parte que lleve la razón también estaría cometiendo un delito.

Conclusión

Hegel era un fuerte crítico del individualismo del sistema capitalista. Él mismo aseguraba que éste tenía su momento más álgido en la extrema división social del trabajo, que se había hecho cargo de atomizar a los sujetos, convirtiéndolos en individuos desgajados del movimiento general de la colectividad. El individuo enajenado, queda sumido en sus propias representaciones y sólo percibe a la realidad como la parcialidad que él mismo ocupa. Hegel hace uso de la figura del “reino animal

44. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 264.

del espíritu”. “Lo que parece tener Hegel en mente es el mundo moderno de la superespecialización, en el que los individuos realizan actividades extraordinariamente estrechas, a menudo sin ningún sentido de por qué hacen lo que hacen, o del significado más amplio de sus actos”⁴⁵.

El individuo tiene realidad y validez porque está circunscrito a la cultura. El individuo que tiene cultura se extraña a sí mismo del ser natural, por tanto, no es ya un animal cualquiera. La cultura le brinda la amalgama de posibilidades para su propia realización, para solidificar sus deseos y ser artífice de todo aquello que constituye a la realidad. Lo que pareciera ser el trabajo egoísta de individuos aislados, es la realización histórica de la sustancia, que entreteje redes de interdependencia y cooperación. Hegel asume que la vida animal es una universalidad encerrada sobre sí misma, sin el elemento del reconocimiento:

Así como la indeterminada vida animal insufla su aliento al elemento del agua, del aire o de la tierra (...) a su vez a principios más determinados [los hábitat de cada especie], se zambulle en ellos todos sus momentos, pero, a despecho de la restricción que representa el elemento, ella mantiene todos esos momentos en este poder y conserva su unidad, y como esta organización particular tal como la organización particular de que se trate, es decir, en forma de determinada organización particular o en términos de esta determinada organización particular, y como esta organización particular, digo, sigue siendo la misma vida animal universal.⁴⁶

Las modernas neurociencias terminaron por darle la razón a Hegel: incluso los mecanismos físicos que tienen su habitáculo en el cerebro, nada más se suscitan y adquieren existencia efectiva cuando el ser humano racional, histórico y sintiente se relaciona con los demás: “en el contexto social, la percepción de una acción significativa y dirigida a un objetivo conduce a una activación neuronal específica, independientemente de si la acción la realiza el propio sujeto o si otro actor lo observa”⁴⁷. La acción significativa realizada por otra persona queda codificada en las neuronas para ser replicada posteriormente.

En resumidas cuentas: mientras el hombre más ahonde en la naturaleza de la realidad, más conocerá sobre sí mismo y sobre la constitución ontológica que lo sitúa como participante del género humano; por otro lado, mientras más se conoce a sí mismo, es capaz de abarcar más conocimiento sobre la constitución inherente del universo. Thomas Nagel recopila lo que es el idealismo absoluto de la siguiente manera: “La inteligibilidad del mundo no es ningún accidente. La mente, desde este punto de vista, está doblemente referida al orden natural. La naturaleza es tal como da lugar a los seres conscientes con mentes y es tal como es comprensible a tales seres”⁴⁸.

45. Glenn Alexander Magee, *The Hegel dictionary* (India: Replika Press, 2010), 236. Traducción propia.

46. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 497.

47. Igor Marchetti, Ernst H. W. Koster, “Brain and intersubjectivity: a Hegelian hypothesis on the self-other neurodynamics”, *Front Hum Neurosci* 8, n.º 11 (2014): 7, <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00011>

48. Thomas Nagel, *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neodarwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa* (Zaragoza: Editorial Titivillus, 2012), 29.

Ahora, la autoconciencia no es solo la unidad del “yo” con su propio pensamiento, sino, más bien, esta es la estructura compleja y sofisticada de pensamientos conectados a la conciencia social y a las prácticas culturalmente reproducidas. La autoconciencia es la unidad del “yo” con su mundo, con ese mundo que ha creado en el encuentro con los demás. No existe el “yo soy” sin complementar a esta sencilla ecuación con la fórmula “yo soy alguien en relación con los demás”. Ese mundo del pensamiento y de las acciones humanas corresponde a un largo camino de construcción de hábitos, costumbres y conductas dirigidas hacia la finalidad de edificar una realidad totalmente humana, es decir, una estructura coherente que funge como una segunda naturaleza.

Referencias

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta, 1968.
- Álvarez, Eduardo. *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Ediciones de la Universidad Industrial de Santander, 2015
- De Vries, William A. *Hegel's Theory of Mental Activity*. Londres: Imprenta de la Universidad de Cornell, 1988
- Elías, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigación sociogenéticas y psicogenéticas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económico, 1975.
- Engels, Friederich. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Verlag Von J.H.W. Dietz, 1888
- Fink, Eugen. *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*. Barcelona: Editorial Herder, 2011
- Fichte, Johann Gottlieb. *Sobre la lingüística y el origen de la lengua*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Editorial Pre-textos. 2010.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal, 1989.
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península, 1973.
- Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1982.
- Küng, Hans. *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Barcelona: Editorial Herder, 1974.
- Leontyev, Aleksei Nikolaevich. *Activity and consciousness*. Pacífica: Marxist Archive, 2009.
- Lefebvre, Henri. *Lógica formal, lógica dialéctica*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI, 1983.
- Lenin, Vladimir. *Materialismo y empirio-criticismo*. Moscú: Editorial Progreso, 1948.
- Marchetti, Igor y Koster, Ernst, H.W. “Brain and intersubjectivity: a Hegelian hypothesis on the self-other neurodynamics”. *Front Hum Neurosci* 8, n.º 11 (2014): 6-14. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00011>
- Marx, Karl. *18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2003.

- Magee, Glenn Alexander. *The Hegel dictionary*, India: Replika Press, 2010.
- Nagel, Thomas. *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neodarwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*. Zaragoza: Titivillus, 2012.
- Platón. *Parménides*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Rubinstein, Sergei. *El ser y la conciencia*. Ciudad de México: Editorial Grijalbo, 1968.
- Rosental, Mark Moisevich. *Las categorías del materialismo dialéctico*. Ciudad de México: Editorial Grijalbo, 1960.
- Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.
- Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros*. Barcelona: Editorial Laia, 1979.
- Voloshinov, Valentín. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009.
- Vygotsky, Lev. *Psicología y pedagogía*. Madrid: Editorial AKAL, 2011.
- Zizek, Slavoj. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Editorial AKAL, 2018.